



CURIOSITAS

42^{ème} Mediaevistentagung de Cologne,
du 7 au 11 septembre 2020

Universität
zu Köln





CURIOSITAS

42^{ème} Mediaevistentagung de Cologne,
du 7 au 11 septembre 2020

Dans la réhabilitation de la curiosité théorique, Hans Blumenberg a reconnu le trait spécifique déterminant, qui confère son autonomie à l'époque des temps modernes en tant que telle, et cela par rapport à l'antiquité et surtout au moyen âge. De la sorte, on vise aussi le fondement décisif, à l'origine de la naissance de la conception moderne de la science, entravée jusqu'alors dans son développement par la réserve qui frappait la *curiositas*, rien déjà que pour de simples raisons théologiques. De cet état de choses, un des plus anciens témoins historiques est assurément S. Augustin ; en lien avec le stoïcisme romain et en s'expliquant avec le manichéisme et la gnose, il définit la *curiositas* comme une tendance égarée, foncièrement vaine et nuisible : elle détourne de la sage orientation vers les choses divines et éternelles et est ainsi présentée comme un vice capital. Ici, le faux plaisir des yeux (*concupiscentia oculorum*) devient le modèle de l'autosatisfaction instinctive qu'est l'abandon de soi, par curiosité, au monde des apparences.

La prise de position d'Augustin et son approche de la *curiositas* s'est répandue. Du point de vue de l'histoire des idées et des concepts, elle a notablement influencé les discussions savantes de l'occident latin. Ici le concept de *curiositas* paraît fixé dans sa signification : comme défaut, la *uana curiositas* est complémentaire de la *concupiscentia*, laquelle, repliée sur elle-même et sans orientation, se complaît dans des objets faux (théâtre, magie, astrologie, cupidité). De plus, comme forme avortée du *studium ueritatis cognoscendae*, la *curiositas* correspond à une *inordinatio appetitus*, point de départ du péché.

Pourtant de la sorte la question relative à la curiosité théorique n'est pas répondue. Cela vaut non seulement pour le contexte linguistique latin, nullement rivé à cette perspective critique, cela vaut encore pour toutes les cultures et tous les autres contextes linguistiques. Pour eux, du point de vue de l'histoire des idées ou des concepts, Augustin ne fixe pas l'origine de la discussion portant sur la curiosité théorique ; en fait, le point de référence commun est une autre prise de position, de loin plus ancienne et orientée en sens inverse. On la trouve au tout début de la *Métaphysique* d'Aristote. C'est l'histoire

du primat de la curiosité théorique, qui est un désir naturel, un *desiderium naturale sciendi* : il représente une donnée anthropologique existentielle, laquelle est positivement préformée dans la curiosité liée à la vue (*aisthesis, uisus*). L'essence même de la curiosité théorique (elle se justifie par le seul fait qu'elle existe et n'a besoin d'aucun but extrinsèque) est liée à la liberté et à l'auto-réalisation de l'homme.

Cet idéal ne disparaît pas complètement à la fin de l'antiquité au point de devoir être redécouvert et à nouveau justifié dans son droit d'exister à l'époque moderne. Il a au contraire survécu dans les espaces où, par la langue et le milieu ambiant, la culture hellénistique de l'antiquité tardive a été continuée ; là la tradition de l'explication d'Aristote a été poursuivie, son idéal de la curiosité théorique a été encouragé et développé, de même que la conception de la science qu'il véhicule. Mais une fois rencontrées les revendications pareillement théoriques des religions révélées désormais pensées théologiquement, des problématiques et des questionnements nouveaux ont surgi, surtout par rapport à l'étendue, aux dangers possibles et aux limites de la curiosité théorique. Ici la connaissance de Dieu devient un cas difficile pour la soif théorique de connaître, sise entre la présomption orgueilleuse et la divinisation de l'homme, laquelle assurément ne peut plus être seulement le résultat d'une propre performance cognitive. Cela aussi le concept de *curiositas* le reflète, de même que les concepts apparentés, qui pourtant attendent qu'on les retravaille systématiquement. L'homme veut être comme Dieu ; il conclut un pacte avec le diable, ange déchu ou démon, qui possède un savoir interdit ou dangereux et essaie de séduire les hommes curieux et de les égarer. Tous ces motifs reflètent la situation selon laquelle la curiosité humaine n'est pas une pure force naturelle qui pour ainsi dire recherche d'elle-même son but ; ces motifs montrent aussi que, de la connaissance théorique, il s'impose d'assumer la responsabilité.

L'enjeu de la 42^{ème} rencontre colonaise des médiévistes est la réhabilitation de la curiosité théorique pour ce millénaire que nous appelons le moyen âge. Ce long millénaire s'éprouve en continuité ininterrompue avec l'antiquité et, par bien des égards, il déborde largement sur les temps modernes. Il est en outre si diversifié que la plausibilité concédée en un premier temps à la qualification d'une époque spécifique s'avère rapidement inadéquate à la complexité des situations. En lieu et place d'appréciations normatives, il faut dès lors s'adonner à une vaste enquête couvrant de larges espaces en étendue et en durée. Cette enquête doit suivre le déploiement conceptuel et motivationnel de la

curiosité théorique dans le champ des conditionnements théoriques, culturels, institutionnels et religieux. De la sorte on la libérera en même temps de l'étroitesse d'une approche rétrécie à l'Europe dans des périodes préfixées.

Quelle est l'étendue du champ des thèmes possibles pour la 42^{ème} rencontre des médiévistes, cela est explicité par les exemples qui suivent.

1. Il convient d'abord d'explorer le champ des mots exprimant la curiosité théorique. Quels sont les concepts complémentaires de celui de *curiositas* et quelles en sont les connotations ? Quels sont les termes équivalents en grec, en arabe et en hébreu, de même que dans les langues vernaculaires ? Y-a-t-il eu au fil des processus de traduction des glissements de signification ? Ceci appelle une épistémologie comparative, qui distingue ce qu'est une attitude correcte ou fautive en vue de l'acquisition du savoir et des méthodes correspondantes.

2. Que signifie adopter une attitude théorique ? Y a-t-il des différences culturelles ou un changement de signification dans la prise de position théorique, si, par exemple, pour les confronter à celle-ci, on juxtapose utilité et ce qui est supposé « pure » théorie, ou encore gain de connaissance et simple subsistance ? Était-ce différent dans la conception majoritairement en vigueur durant l'antiquité, selon laquelle la finalité de la curiosité théorique n'était pas d'abord de rendre la vie possible, mais de la rendre heureuse ?

3. Quels sont les domaines de prédilection (scientifiques) de la curiosité théorique ? L'astronomie, avec laquelle Aristote déjà fait particulièrement commencer l'intérêt théorique ? La théologie, orientée vers ce qui est résolument le plus haut et le plus absolu, qui théorise avec le seul souci de théoriser ? Les merveilles de la nature, qui s'expliquent comme simples phénomènes naturels ou supposent l'intervention divine ?

4. En tant que *desiderium naturale*, la curiosité théorique est une donnée anthropologique existentielle, qui devrait être examinée de plus près. Dans quelle mesure la *curiositas* dans son ambigüité est-elle l'expression de cette donnée et quelles conséquences cela a-t-il pour la question de la légitimité ? Se peut-il que l'homme veuille ne pas savoir quelque chose ? Sommes-nous naturellement des hommes comme Faust ?

5. Ainsi se pose aussi à nouveaux frais la question du dépassement des limites. Y a-t-il pour la curiosité théorique une étendue naturelle ? Ou bien celle-ci, dans sa parfaite actualisation, n'est-elle pas subordonnée à un savoir spéculatif global ou encyclopédique (*scire omnia/ omne scibile*) ?

6. Le concept de *curiositas* est lié non seulement au grief de la transgression des limites mais encore à la conscience critique du caractère limité de la curiosité théorique. Comment la conscience de la propre finitude détermine-t-elle le discours critique de la *curiositas* ? Dans quels contextes et de quelle manière cette conscience s'articule-t-elle ? Quel rôle les contextes religieux ou théologiques jouent-ils ?

7. Attention devrait être accordée aussi aux formes avortées de la *curiositas*, au vice qu'est la curiosité et aux défauts concomitants. Où et comment cette critique porte-t-elle sur la curiosité théorique ? Quelle influence exerce-t-elle dans le contexte scientifique ou le contexte social ? Ou bien l'insertion de la *curiositas* dans la doctrine sur les vertus révèle-t-elle les débuts d'une éthique du savoir ?

8. Aussi ambivalente que l'utilisation de la curiosité théorique est l'esthétique de cette même curiosité théorique. En face de l'*aisthesis* comme prototype du désir de savoir se tient la *concupiscentia oculorum* comme expression de la *uana curiositas*. Comment cette dissension est-elle esthétiquement articulée ? Existe-t-il une iconographie spécifique de la *curiositas* ?

9. Quelles sont les figures littéraires, quels sont les genres de textes, qui représentent la curiosité théorique ou plus précisément la *curiositas* dans son champ de signification positif aussi bien que négatif ? Quelles données littéraires sont reprises et exploitées ? De quelle manière les dynamiques du discours sur la *curiositas* se reflètent-elles dans les conventions littéraires ?

10. Voyager et découvrir servent aussi d'exemples pour la curiosité, bien plus étendue que l'aspect d'utilité pratique qui leur est lié. Précisément, au cours du long millénaire qui retient notre intérêt, la croissance de la mobilité signifie pareillement l'extension des échanges interculturels et interdisciplinaires, l'ouverture et la transmission de nouveaux pans du savoir, la rencontre avec de nouvelles cultures ; tout cela est

porté par la *curiositas*, la curiosité démesurée de pénétrer dans des domaines jusque-là inconnus. Comment cette mobilité est-elle reflétée et documentée ? De quelle manière son influence culturelle et sociale est-elle manifestée ?

Ces questions ne peuvent pas être et ne seront pas davantage que des suggestions initiales, sans aucune prétention à l'exhaustivité. Elles ne veulent être qu'une invitation à poursuivre la réflexion. À ce propos, nous espérons que le thème retenu suscitera de nombreux points d'ancrage. Comme toujours aux rencontres des médiévistes à Cologne, une interdisciplinarité aussi large que possible est souhaitée. C'est pourquoi les philosophes et les théologiens, les historiens et les philologues, les spécialistes de la littérature et de la culture, les historiens de l'art et des sciences, etc., tous sont invités à participer à la 42^{ème} rencontre colonaise des médiévistes en travaillant une problématique liée à leur spécialité ou ressortissant à une pluridisciplinarité. Notre but est de mettre en question en les repensant des manières de voir habituelles et d'ouvrir de nouvelles perspectives.

Laissez-moi terminer par une requête : si possible pour le 31 juillet 2019, faites-nous parvenir vos projets de contribution avec une présentation d'une page (thomas-institut@uni-koeln.de). Je me réjouirais très particulièrement si l'an prochain je pouvais vous accueillir en personne pour la 42^{ème} rencontre des médiévistes à Cologne. N'hésitez pas, je vous en prie, à transmettre aussi cette invitation à des collègues dont les noms ne sont pas encore dans nos fichiers ou bien transmettez-nous, si vous le voulez bien, l'adresse des personnes susceptibles d'être intéressées. Un cordial merci !

Dans l'attente de vos propositions, je vous adresse mes meilleures salutations.



Direction scientifique et organisation:
Prof. Dr. Andreas Speer (andreas.speer@uni-koeln.de)
Robert Maximilian Schneider, M.A. (robert.schneider@uni-koeln.de)
Thomas-Institut der Universität zu Köln
Universitätsstraße 22
D-50923 KÖLN

Tel.: +49/(0)221/470-2309
Fax: +49/(0)221/470-5011
Email: thomas-institut@uni-koeln.de
www.kmt.uni-koeln.de · www.thomasinst.uni-koeln.de

Call for Papers:
www.kmt.uni-koeln.de

